

В статье анализируются проблемы расширения ареала использования понятия «толерантность» в современном политическом дискурсе, связь этого понятия с идеей справедливости, равенства и свободы, роль феномена толерантности в современном обществе.

У статті аналізуються проблеми розширення ареалу використання поняття «толєрантність» у сучасному політичному дискурсі, зв'язок цього поняття з ідеєю справедливості, рівності і свободи, роль феномену толєрантності в сучасному суспільстві.

У артыкуле аналізуецца пашырэнне паняцця талєрантнасці ў сучасным палітычным дыскурсе, функцыі талєрантнасці ў сучасным грамадстве, сувязь у палітычным дыскурсе ідэй справядлівасці, талєрантнасці, роўнасці і свабоды.

The article analyses the problems of extension of the notion of tolerance in the modern political discourse, the functions of tolerance in modern society, the link in the political discourse of the ideas of justice, the tolerance, equality and freedom.

Идея этой статьи возникла из довольно простого общего наблюдения, касающегося места и роли концепции толерантности в современном обществе. Дело в том, что сегодня эта концепция используется поразительно широко – как в отношении тех, кто ее защищает, так и в отношении спектра объектов, к которым эту идею применяют в публичном и в академическом дискурсах. Что касается первого – толерантность предлагают если и не как совершенную панацею, то, по крайней мере, как решение очень многих конфликтов современного плюралистического общества и правые, и левые партии; либералы, националисты и мультикультуралисты; консерваторы и прогрессисты, защитники «проекта Просвещения» и его самые ожесточенные критики. Кажется, что толерантность, бывшая в семнадцатом веке знаменем одного, отчетливо либерального направления, сегодня утратила вообще какую-либо политическую определенность, превратившись в общее место *любых рассуждений* о конфликтах. Это странно хотя бы и потому, что всеобщая приверженность принципу толерантности вовсе не означает наступления своеобразного «Золотого века» в политической сфере, не подразумевает примирения политических львов и агнцев, никак не указывает на наличие какого-либо консенсуса. Логика вынуждает нас подозревать, в таком случае, пустоту или, по крайней мере, странную изменчивость этого понятия, с которым оказываются согласными несогласные друг с другом в самых основных принципах политические движения.

Еще более важно, однако, что толерантность предлагается как решение вопросов и проблем самого различного плана, как то, что может одинаково легко применяться к этническим, гендерным, расовым, религиозным, моральным, сексуальным и пр. отношениям в обществе. По наблюдению У. Брауна, «сегодня толерантность некритически продвигается в широком спектре различных мест и ради широкого спектра различных целей»¹. И очень заметно, что здесь мы вновь наблюдаем странное отступление от того значения толерантности, в котором это понятие употреблялось его защитниками в начале новоевропейской истории. В самом деле, «когда мультикультурный проект освобождения, сотрудничества и снижения конфликтности стал выражаться языком толерантности, как область применения, так и цель толерантности претерпели изменения, перестав быть заботой, как в эпоху Реформации, о религиозных верованиях меньшинств и умеренной свободе совести. В современном употреблении толерантность, кажется, представляет собой не столько стратегию защиты, сколько *telos* мультикультурного гражданства, и сосредотачивается не столько на веровании, сколько на широко понимаемой идентичности»². Такое расширение сферы применения концепции толерантности серьезно – ведь верование, мнение или даже поведение представляют собой принципиально *переменную величину*, то, что, по крайней мере, теоретически, может быть изменено, тогда как идентичность является, или, точнее, *конструируется*, как то, что принципиально невозможно изменить. Толерантность к изменяемому, тем самым, превратилась сегодня в терпимость к неизменному.

¹ Brown W. Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford, 2006. P. 2.

² Ibid. P. 5.

Распространение толерантности на идентичность, то есть радикальное расширение сферы действия этого понятия, а также тот факт, что эта идея пропагандируется слишком многими движениями вне какой-либо зависимости от их политической ориентации, во-первых, заставляет нас видеть в многочисленных моделях толерантности своеобразный концептуальный промискуитет, и, во-вторых, внушает подозрение о прямом вхождении в этот дискурс влиятельных властных отношений. В самом деле, чем более размытым является понятие, тем легче и свободнее оно используется властью для достижения своих целей (или, вернее, для сокрытия истинных устремлений). Сегодня достаточно, например, обвинить какую-либо группу в экстремизме, как отпадает необходимость серьезного рассмотрения ее политических требований; а обвинение в отсутствии толерантности, будучи еще менее определенным, дает в этом отношении возможностей даже больше. Все это ставит перед исследователем множество вопросов. Оправдано ли теоретически то практическое расширение понятия толерантности, которое мы наблюдаем в современном политическом дискурсе? Какие функции выполняет толерантность в современном обществе? Каким образом в политическом дискурсе связаны идеи справедливости, толерантности, равенства и свободы? Наконец, не свидетельствует ли концептуальное размывание идеи толерантности о том, что она перестала выполнять сегодня те функции, которые исполняла прежде, и, потому, как устаревшая добродетель, или даже, скорее, как устаревший *моральный язык*, используется сегодня более для властной манипуляции идентичностями и дисциплинарного упорядочивания различий, чем для того освобождения религий, ради которого она была провозглашена более трех столетий назад? Иными, словами, не является ли употребление языка толерантности *эмотивистским*, используя терминологию МакИнтайра¹?

Справедливости ради, однако, следует сказать, что все эти вопросы так или иначе уже *были поставлены*. Дело в том, что толерантность не только широко провозглашается самыми различными политическими движениями, она почти столь же широко критикуется. При этом, «ирония состоит в том, что толерантность критикуют как за ее вседозволенность, так и за недостаточное признание ценности различия»². Иными словами, для различных критиков толерантности или слишком много, или слишком мало. Одни видят в ней размывание тех ценностей, на которых держится солидарность общества, другие полагают, что, ориентируясь на достижение консенсуса (хотя бы и «перекрывающегося» (*overlapping*), как в работах позднего Роулза³, толерантность более не соответствует «радикальному плюрализму ценностей (*value-pluralism*)» современного общества. Такой разброс мнений диктуется не только разной (коммунитаристской или постмодернистской) политико-философской ориентацией критиков, но и той самой концептуальной неопределенностью идеи толерантности, о которой было сказано выше. Наконец, следует отметить и тот факт, что проблематизация толерантности совершается в гораздо *более общем контексте* проблематизации либерализма, проекта политической философии или даже модерности в целом. Иначе говоря, толерантность ставится под сомнение как либеральная или модернистская ценность, как категория сомнительной политической философии, как неотъемлемая часть «проекта Просвещения» или же «проекта Реформации», которые некоторые авторы, однако, противопоставляют друг другу (Галстон, например, полагает, что имеется два вида либерализма – основанный на автономии «либерализм Просвещения» и ориентированный на толерантность или признание ценности разнообразия «либерализм Реформации»⁴. Б. Бэрри, однако, небезосновательно полагает подобное разделение сомнительным⁵). Важно, однако, что такая проблематизация всегда осуществляется *в контексте* более или менее практических проблем современного общества – от глобализации до терроризма и плюрализма ценностей. Толерантность, поэтому,

¹ MacIntyre, A.: *After virtue: a study in moral theory*. L., 1981.

² Nederman C. J. & Laursen J. C. *Difference and Dissent: Introduction* /C. Nederman & J. Laursen, eds. Rowman & Littlefield Publishers. 1996. P. 3.

³ Rawls J. *Political Liberalism*. N.Y., 1993.

⁴ См. Galston W. A. *Two Concepts of Liberalism* // *Ethics*. 1995. № 105. April. Pp. 525-526.

⁵ Barry J. *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*. N.Y., 2001. P. 125.

полагается сомнительной не только по причинам философско-логического толка, но и из-за предполагаемого ее несоответствия современному положению *практического мира*.

Конечно, не принадлежа какому-то одному политическому или философскому лагерю, критики толерантности не только видят в ней разное, они рассматривают ее в совершенно различных контекстах. Одни критики полагают устаревшими академические *теории толерантности* и, при этом, считая саму ценность толерантности не применимой для современного общества, отрицают возможность их обновления¹. Другие, не видя ничего дурного в толерантности *per se*, полагают проблематичным ее использование в *публичном политическом дискурсе*. Для этих последних сомнительной кажется не философия толерантности, а ее *социология*, то есть функционирование дискурса толерантности в современном обществе²). Наконец, третьи считают дискурс проблематичным, теории устаревшими, и все же, при этом, полагают необходимым не отказ от толерантности, но ее *переосмысление*, разработку новых теорий, лучше отвечающих потребностям изменившейся социальной реальности³.

Нашей задачей поэтому будет попытка определения основных «разделов» критики толерантности, выяснение главных проблем, которые находят здесь критики, и, наконец, постановка вопроса о возможности решения этих проблем в рамках обновленного языка толерантности. Поскольку ответом здесь может быть либо развернутое доказательство невозможности новой теории толерантности, либо детальная разработка такой теории, не будем даже и пытаться очертить общие контуры того, как на этот вопрос следует отвечать. Все, что можно сделать в строгих рамках статьи, – это максимально отчетливо поставить проблему, которая, будучи описана правильно, уже может стать началом решения.

Однако прежде чем говорить о критике, нужно знать, что критикуется, то есть необходимо кратко описать то «классическое» понимание толерантности, которое сложилось в современной, главным образом либеральной, политической мысли. А именно, в этой традиции толерантность понимается как отказ от воздействия на морально значимое для индивида отклонение от его собственных норм, при условии, конечно, что реальная возможность такого воздействия у данного индивида наличествует⁴. Иначе говоря, толерантный человек не использует свои возможности для оказания давления на то, что для него является морально неприемлемым (или же, в крайнем случае, просто неприятным). Отсюда возникает то, что в этого рода литературе называют «*парадоксом толерантности*», а именно, вопрос о том, какими вообще могут быть основания, по которым человек отказывается от исправления морально ошибочного явления. А именно, «утверждение Боссуэта о том, что «у меня есть право преследовать тебя, поскольку я прав, а ты нет», показывает нам эту трудность: сложно объяснить необходимость толерантного отношения к тому, что люди считают ошибочным, одновременно считая, что мы ничего не потеряем от уничтожения данной практики»⁵. Наиболее убедительные из либеральных парадигм обоснования толерантности решают эту проблему посредством конструирования модели «сдвига восприятия», по которой субъект толерантности временно «забывает» о своем несогласии, вернее, «переключает» свое внимание с оскорбительного для его морального чувства различия на личность ее носителя, в котором он видит представителя человеческого рода, то есть индивида, причастного общей человеческой природе. Эта природа, в свою очередь, определяется *нормативно*: не как некоторая общая сущность, но как *права*, одинаковые для всех членов человеческого рода. Таким образом, толерантный человек, «приостанавливая» свое несогласие с тем или иным мнением или

¹ Grey J.: Two Faces of Liberalism. L., 2000; Grey J. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy// Political Studies. 2000. № 48. Pp. 323-333.

² Brown, W.: Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford, 2006; Marcuse H. «Repressive tolerance» // A Critique of Pure Tolerance. Boston, 1969. Pp. 81-123.

³ Forst R. Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main. 2003; Galeotti E. Toleration as recognition. Cambridge; N.Y., 2002.

⁴ Nicholson P. Toleration as a Moral Ideal // Aspects of Toleration / J. Horton, S. Mendus, eds. L., N.Y., 1985. Pp. 158-173; Newey G. Virtue, Reason and Toleration. Edinburgh, 1999. Pp. 18-38; McKinnon C. Toleration. A Critical Introduction. L., N.Y., 2006. Pp. 5-17.

⁵ Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. L., 1989. P. 18.

поведением, обращает внимание на *право* человека иметь это мнение или вести себя определенным образом¹. Прочие детали теории толерантности связаны, главным образом, с тем, какие основания могут иметься у индивида для осуществления этого «сдвига восприятия», а также с тем, какие ограничения накладывает на толерантность эта базирующаяся на индивидуальных правах модель. Важно заметить здесь, что нетерпимость всегда является *внутренним условием* толерантности: последняя никогда не безгранична. Толерантность всегда условна, а потому подразумевает существование того, что этим условиям не удовлетворяет, то есть того, на что толерантность никак распространяться не может. Уже здесь неплохо видна та диалектика, которая делает толерантность *дисциплинирующим дискурсом*: она всегда служит для различения допустимого и недозволенного. В рамках либеральных подходов таким недозволенным является, конечно, нарушение прав других индивидов, то есть, в конечном итоге, насилие над той самой нормативной человеческой природой, на признании существования которой держится вся конструкция толерантности. Это значит, что, по крайней мере, в принципе толерантность не должна распространяться на индивидов, культуры и группы, тем или иным способом нарушающие либерально понимаемые права человека². Конечно, разные теории могут довольно значительно отличаться друг от друга в деталях, но основная парадигма рассуждений о толерантности в принципе задается описанными выше рамками.

Итак, *первая проблема*, возникающая в связи с таким пониманием толерантности в современном обществе, касается отношений толерантности и идентичности. Дело в том, что описанная выше модель формирования толерантного сознания находится в прямом противоречии с процессом образования групповой идентичности, в особенности идентичности «нагруженной» или «сильной». Формирование идентичности подразумевает *идентификацию*, то есть «отождествление» индивида с теми или иными групповыми характеристиками. Проблема возникает главным образом в том случае, когда это отождествление является столь сильным, что не позволяет различить отождествляемое и те характеристики, с которыми отождествление осуществляется, иными словами – человеческую природу индивида и его свойства, основанные на членстве в той или иной группе. К примеру, если для искренне верующего христианина или мусульманина единственно приемлемый способ бытия человека состоит именно в том, чтобы быть христианином или мусульманином, утрачивается самая возможность различения абстрактной человеческой природы, «прав» ей принадлежащей, и данной групповой характеристики. Все дело в том, что в основе толерантного отношения лежит довольно сильное (а в применении к самому субъекту толерантности – практически шизофреническое) утверждение о раздельности человеческой природы и групповой идентичности. Кроме того, что такое понимание человека сомнительно с философской точки зрения, поскольку подразумевает априорную – онтологически предшествующую всякой идентичности – определенность индивидуальности человека (то, что М. Сэндел назвал «априорно индивидуализированной самостью» (*antecedently individuated self*)³, оно еще и оскорбительно, а в конечном итоге и пагубно для носителей «нагруженных» групповых идентичностей. Дело в том, что как было не раз показано защитниками так называемых «политик различия»⁴, идентичность подразумевает довольно сложную диалектику признания (*recognition*). Во-первых, речь идет о том, что представители той или иной группы претендуют на признание их в обществе *как таковых*, то есть именно как членов данной группы, а не как носителей абстрактно понятой (то есть не имеющей для них никакого смысла) «человеческой природы». Во-вторых, в процессе формирования (или утверждения) идентичности происходит дифференциация, отделение данной группы от всех остальных (в особенности наиболее близких ей)

¹ Heyd D. Introduction // *Toleration. An Elusive Virtue* / D. Heyd, ed. Princeton University Press. 1996. P.11; Heyd D. Education to Toleration: Some Philosophical Obstacles and Their Resolution// *Culture of Toleration in Diverse Societies* / Catriona McKinnon and Dario Castiglione, eds. Manchester. 2003. Pp. 196-207.

² См., например: Kymlicka W. Two Models of Pluralism and Tolerance // D. Heyd, ed., *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton, 1996. Pp. 81-105.

³ Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982.

⁴ Taylor Ch. The Politics of Recognition// Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, 1994.

членов общества. Иными словами в процессе формирования идентичности происходит как своеобразное «отталкивание от другого», так и настойчивое требование от этого «другого» признания различий, конститутивных для данной идентичности. В толерантности же, как было показано выше, различие временно «забывается», несогласие «приостанавливается», а внимание переключается на сомнительное с точки зрения идентичности «общее». Тем самым признание общих всем людям прав человека оказывается равнозначным непризнанию групповых различий, существенных для идентичности. Не случайно, в таком случае, «восстание» идентичностей в либеральном обществе – вплоть до демонстрации различия в театрализованных террористических актах – которое можно интерпретировать и как восстание против толерантности. Именно в этом смысле, как нам кажется, нужно понимать знаменитое утверждение Т.С. Элиотта, что «христиане не хотят, чтобы к ним относились толерантно»¹ – не потому, что они обязательно ищут политической власти, но потому, что требуют признания себя как христиан, а не просто как членов человеческого рода.

Эти соображения в принципе оправдывают суждение одного из самых непримиримых критиков толерантности (хотя, справедливости ради следует сказать, что он за последние 10 лет не раз кардинально менял свою точку зрения) Дж. Грея, что, поскольку «либеральная толерантность предполагает культурный консенсус по поводу ценностей, даже если и допускает различия в верованиях», «она вовсе не является адекватным идеалом для обществ, в которых глубокое моральное разнообразие стало установившимся фактом жизни»². Грей предлагает заменить «устаревшую» (*old-fashioned*) ценность толерантности простым политическим *modus vivendi*, то есть основанным на временных компромиссах и балансе интересов мирным со-существованием различных групп в обществе. Стоит отметить, правда, что другой горячий сторонник несоизмеримости (*incommensurability*) ценностных ориентаций современного общества, Ч. Кукатас, делает своеобразно понимаемую широкую толерантность главным условием возможности компромиссов между группами, ведущим к более-менее устойчивому *modus vivendi*. Своеобразие его понимания состоит в том, что в его теории толерантность, соединенная с принципами свободы ассоциаций и свободы совести, утрачивает, выражаясь словами Форста, «элемент неприятия»³, превращаясь в гарантированно безразличное отношение групп друг к другу⁴.

Теория Кукатаса раскрывает ту диалектику толерантности в современном мире, благодаря которой она, по крайней мере, как публичный дискурс, часто вырождается в безразличие либерального общества к существующим в его рамках различиям. Дело в том, что ориентируясь на общее, но этого общего в мире радикального плюрализма не находя, толерантность становится «пустой», утрачивает содержание и моральный характер, превращается в простое *рядоположение* различий. На это можно указать как на *вторую проблему*, связанную с функционированием толерантности в современном обществе. Самым известным критиком в этом отношении, вероятно, был Г. Маркузе, который еще в 1969 г. в статье «Репрессивная толерантность» показал, что редуцированная к безразличию толерантность превращается из освобождающей ценности раннего Нового времени в консервативный дискурс сохранения *status quo* современного, радикально несправедливого, по его мнению, буржуазного общества. Согласно Маркузе, за кажущейся объективностью свободы слова и толерантности «репрессивного общества» лежит на деле ничто иное, как безразличие к несправедливости и человеческому страданию. А именно, «толерантность, выражающаяся в подобной беспристрастности, служит минимизации или даже оправданию господствующих интолерантности и угнетения. Если объективность имеет отношение к истине и если истина есть что-то боль-

¹ Cranston M. J. Locke and the Case for Toleration // J. Horton and S. Mendus, eds., J. Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus. L., 1991. P. 78.

² Grey J.: Two Faces of Liberalism. L., 2000; Grey J. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy// Political Studies. 2000. № 48. Pp. 323-333.

³ Forst R. Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main. 2003; Habermas J. Intolerance and Discrimination // International Journal of Constitutional Law. 2003. V.1. №. 1. Pp. 3.

⁴ Kukathas Ch. The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom. Oxford, 2003.

шее, чем вопрос логики и науки, то объективность этого рода фальшива, а подобная толерантность бесчеловечна»¹. Идея Маркузе состоит в том, что, поскольку целое определяет функционирование его частей, в тотально репрессивном (то есть несправедливом) обществе самая справедливость становится несправедливой. Поэтому, несмотря на то, что для него (в отличие от Дж. Грея) толерантность является благом (*good-in-itself*) как необходимое условие функционирования человеческого разума, и вообще человеческого бытия, буржуазное общество делает ее *репрессивным безразличием*, маской, за которой скрывается бесчеловечный характер его институтов. Можно не разделять общий довольно экстремистский пафос радикальной критики Маркузе, но проблема вырождения толерантности в безразличие от этого не делается менее острой. Либеральное государство, начиная с эпохи религиозных войн, озабоченное проектом *приватизации различия*, изгнания различий из политической сферы в область частных дел его граждан, то есть проектом *деполитизации* культурных, религиозных, этнических, расовых, сексуальных и пр. идентичностей, на деле содействует редукции толерантности к невмешательству в частные дела другого человека, то есть именно к безразличию. В этом смысле прав Дж. Хортон, увидевший один из парадоксов толерантности в том, что объем этого понятия весьма невелик и постоянно сжимается между безразличием, с одной стороны, и тем, к чему никак нельзя толерантно относиться, с другой стороны². Либерализм, тем самым, склонен либо к интолерантности (по отношению к любым нарушениям прав человека), либо к безразличию (по отношению к другим концепциям блага, прав человека не нарушающим, а потому дозволенным). Эта логика неплохо видна также и в утверждении одного из самых яростных критиков мультикультурализма Б. Бэрри по поводу неприемлемости подхода, основанного на допущении исключений для представителей того или иного культурного меньшинства из действия того или иного закона. В противоположность мультикультуралистам Бэрри полагает, что либо конкретный закон оправдан, а потому должен одинаково соблюдаться всеми (интолерантность к различиям), либо он является неоправданно патерналистским, а потому должен быть одинаково для всех отменен (безразличие). В так понимаемом либерализме, по сути дела есть место для толерантности лишь к либерально измененным культурам и меньшинствам, то есть к тому, к чему никакой толерантности, по сути дела, от либерализма не требуется³. Опасность подобного подхода, однако, состоит, во-первых, в том, что при возникновении сомнений относительно безопасности того или иного меньшинства безразличие легко переходит в страх и интолерантность (что можно увидеть в росте антииммигрантских настроений после 11 сентября 2000 г.), и, во-вторых, в том, что граница между интолерантностью и безразличием проводится именно либеральным большинством, а потому его культурные предпочтения попросту насильственно насаждаются среди различных меньшинств.

Примером может служить теория либеральных культурных прав У. Кимлики, который делает либерализацию культуры условием толерантного к ней отношения, превращая, тем самым, толерантность в орудие насаждения либерализма⁴, или идея Ю. Хабермаса о необходимости «модернизации» (то есть внутренней либерализации) «интолерантных» мировых религий⁵. Толерантность, как мы видели, всегда *внутренне* связана с интолерантностью, ограничена, а значит, дирижером является тот, кто проводит эти границы. Толерантность, опасно близкая к безразличию, еще более опасно близка к культурному империализму.

Третья проблема, тем самым, вновь касается идентичности. Она состоит в том, что, превратившись в отношение к неизменному, к идентичности, толерантность утрачивает элемент морального несогласия, а потому перестает функционировать как таковая, превращаясь, скорее, в замену принципа равенства. В самом деле, если о толерантности говорят в применении

¹ Marcuse H. «Repressive tolerance» // A Critique of Pure Tolerance. Boston, 1969. P. 98.

² Horton J. Toleration as a Virtue // D. Heyd, ed., Toleration. An Elusive Virtue. Princeton, 1996. P. 36.

³ Barry J. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. 2001. Pp. 19-62.

⁴ Kymlicka W. Two Models of Pluralism and Tolerance // D. Heyd, ed., Toleration. An Elusive Virtue. Princeton, 1996. C. 94-96.

⁵ Habermas J. Intolerance and Discrimination // International Journal of Constitutional Law. 2003. V.1. № 1. Pp. 7-8.

к расовым, этническим или сексуальным идентичностям, о каком моральном несогласии может вообще идти речь? Как можно быть морально несогласным с существованием афроамериканцев, евреев, инвалидов или женщин? В конце концов, не соглашаться можно с тем, что хотя бы теоретически может быть изменено – взглядами, суждениями, поведением, но не идентичностью как таковой. Мы видели, что толерантность основана как раз на разделении человеческой идентичности (неизменного) и «морально случайных», а потому изменяемых мнений или поведения. Утрата общей человеческой природы диалектически приводит к вырождению толерантности в безразличие. Другим результатом, однако, является уничтожение различия неизменной идентичности и переменных характеристик, в результате чего рушится структура толерантности, а потому становится возможным некритическое расширение области ее применения.

Возьмем, к примеру, расизм, полагающий, что люди с черной кожей не являются полноценными членами человеческого рода. Предлагать расисту стать более толерантным означает, как показал Р. Форст, признать, что это его суждение имеет этический статус – что оно выражает собой моральное несогласие с африканской расой. Ответом на расизм должны быть равенство и справедливость, а не толерантность. Итак, «если кто-то отвергает людей с черной кожей, нам не следует требовать от него «толерантности к людям другого внешнего вида», потому что это означало бы принять его предрассудок как этическое суждение, подобное отвержению чужой религии. Расисту не следует быть толерантным, он должен преодолеть свой расизм»¹.

Возьмем более сложный пример. Гомосексуализм вплоть до недавнего времени был вполне легитимным объектом толерантности – до тех пор, пока его понимали как «греховное», «аморальное», «неестественное» или «девиантное» поведение. Сегодня, однако, как верно заметил Б. Уильямс, «гомосексуальная пара, живущая в многоквартирном доме, вероятно оскорбилась бы, услышав, что другие жители дома «толерантно относятся» к их *ménage*». Сам Уильямс делает из этого следующий вывод: «когда нормой становится безразличие или отсутствие несогласия (*disapproval*), ссылки на толерантность могут казаться неуместными и даже оскорбительными»². Проблема, однако, на наш взгляд, лежит гораздо глубже – гомосексуальность сегодня *конструируется* как идентичность, как нечто примордиальное, как то, что не может быть изменено, а потому как то, что не должно быть предметом морального несогласия и, следовательно, толерантности, но только – равенства или, на худой конец, безразличия. Проблема усложняется тем, что в современном мире моральный и примордиальный дискурсы гомосексуальности рядомположены, сосуществуют в рамках одного и того же общества. Так, христианин, для которого гомосексуальность является не идентичностью, но лишь аморальным отдельным действием, вполне может относиться к ней толерантно; для большинства либерального общества, однако, такое отношение незаконно, а христианские воззрения подобного рода – предрассудок, с которым необходимо бороться так же как с предрассудками расовыми. Сложность проблемы гомосексуализма, тем самым, состоит не только в отсутствие толерантности или легального равенства – проблема в конфликте двух конструкций гомосексуализма – как примордиального свойства некоторых людей, с одной стороны, и как определенного типа их поведения, с другой. Как бы то ни было, толерантность в собственном смысле этого слова к идентичностям неприменима, а потому «мы можем говорить о толерантности только если задействованные стороны основывают свое неприятие на *когнитивном конфликте между верованиями и подходами, у которого имеются достаточно законные основания (that persists for good reasons)*»³.

Если это так, то почему и в каком смысле толерантность сегодня пропагандируется как решение проблем идентичности и дискриминации, то есть вопросов, для которых традиционным либеральным ответом всегда был проект равенства? Ответ здесь кажется очевидным:

¹ Forst R. Der schmale grat zwischen ablehnung und akzeptanz // Frankfurter Rundschau. 2001. December 28.

² Williams B. Toleration, a Political or Moral Question? // Paul Ricoeur, ed., Tolerance Between Intolerance and Intolerable. Diogenes, 1996. № 176. P. 36.

³ Habermas J. Intolerance and Discrimination // International Journal of Constitutional Law. 2003. V. 1. № 1. P. 3.

в современном западном обществе толерантность зачастую пропагандируется как *альтернативный проект*, как замена равенству и справедливости. В таком случае неслучаен тот факт, что Ч. Кукатас, например, совершенно открыто утверждает, что «общество, поддерживающее свободу ассоциации и тем самым защищающее свободу совести, есть общество, для которого первой добродетелью является толерантность»¹. Если для либерализма Дж. Роулза *первой добродетелью* общественных институтов является именно справедливость, исполняющая в обществе ту же функцию, которую истина выполняет для систем мысли, то утверждение Кукатаса явно показывает эту функцию толерантности как *субститута* справедливости. Если для Роулза общество устроено хорошо, когда оно справедливо, то для Кукатаса идеальное общество прежде всего толерантно. Некритическая пропаганда толерантности оборачивается *разочарованием* в справедливости, *отказом* от равенства. В результате возникают концептуально странные конструкции, вроде пропаганды толерантности для решения проблем дискриминации. В самом деле, действительным решением здесь было бы *отсутствие дискриминации*, равное отношение ко всем вне зависимости от религиозных, сексуальных, физических, культурных и пр. особенностей. Это равное отношение может пониматься либо как равенство возможностей, как в традиционном либерализме², либо как равенство результатов, как в мультикультурных «политиках различия»³. В любом случае, однако, предлагать толерантность вместо так или иначе понимаемого равенства будет означать отказ от недискриминации, увековечивание дискриминации в некоторой деполитизированной форме. В самом деле, толерантность служит включению той или иной группы в общество, но одновременно маркирует ее как «иную», как то, что может быть только терпимо, при выполнении определенных условий. Прямая дискриминация исключения группы из общества отвергается, но при этом остается понимание этой группы или «меньшинства», как «чужого», и, в конечном итоге, не равного. Можно согласиться здесь с прекрасным анализом дискурса толерантности как *субститута* справедливости у У. Брауна, который в результате приходит к выводу, что «политическая и гражданская толерантность, таким образом, возникает, когда групповое различие, представляющее собой вызов определению или связующим характеристикам целого, должно быть инкорпорировано, но должно также и быть удержано как различие: регулируемое, управляемое, контролируемое»⁴. Толерантность, в таком случае, действительно является *дисциплинирующим дискурсом*.

Чтобы понять, как именно работает этот дискурс, нужно обратить внимание на *четвертую проблему*, также неплохо проанализированную Брауном. А именно, толерантность в публичном дискурсе служит деполитизации конфликта. А именно, если идентичность становится предметом толерантности, а толерантность признается средством разрешения конфликтов, то из рассмотрения исчезают реальные, политические или экономические их причины. Политика попросту выпадает из внимания, если средством разрешения конфликта признается толерантность. Путей такой деполитизации Браун насчитывает четыре, но они все в принципе могут быть сведены к двум основным источникам, которые можно назвать *психологизацией* и *примордиализацией* конфликта. Если толерантность пропагандируется как средство разрешения конфликта идентичностей, то основным способом ее достижения признается избавление от предрассудков. Не политика, не история, не властные отношения, в которых конструируется и воспроизводится идентичность, являются предметом анализа – речь идет всего лишь об избавлении от предрассудков частного психологического плана. Психологизация, тем самым, представляет собой ничто иное как идеологическую маскировку истинных причин конфликта и всячески содействует его деполитизации. «Власть исчеза-

¹ Kukathas Ch. The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom. Oxford, 2003. P. 119.

² Дискуссию по этому поводу см.: Barry J. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. 2001. Pp. 92-102.

³ Young I.M. Justice and the Politics of Difference. Princeton, 1990. P.195; Kelly P. Defending Some Dodos: Equality and/or Liberty? // P. Kelly, ed., Multiculturalism Reconsidered. «Culture and Equality» and Its Critics. Cambridge, 2002. Pp. 62-80.

⁴ Brown W. Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford, 2006. P. 71.

ет, когда индивиды понимаются как агенты конфликта, а их отношения (attitude) – как его источник»¹. Примордиализация, однако, еще более важна для понимания того, как действует дисциплинарный дискурс толерантности. Если на различия отвечают предрассудками и толерантностью, то сами различия выступают как данные *до вступления в отношение*, то есть как естественные или примордиальные. Примером является трактовка гомосексуализма, который *конструируется* как *изначально-природный*. То же самое, однако, относится и к прочим, неизменным идентичностям. Различия затем собираются в одну рубрику, формируя примордиальный образ идентичности – сексуальные предпочтения связываются с образом жизни, способом мышления, поведением и даже культурой. Результат – все та же, но гораздо более глубокая деполитизация различия и конфликта. А именно, «если различие естественно и глубоко, оно определяет представления и практики, даже если эти последние не имеют ярко выраженной религиозной или культурной формы. Таким образом, раса и гендер, как места глубокого различия, представляют собой основу для ... верований и практик; в результате, сексизм и расизм сводятся к отказу относиться с уважением к «различию», приписывать ему человеческое достоинство, несмотря на его странность. В этой радикально деполитизированной теории подчинения и господства, гегемонии и маргинализации природные различия различий становятся двигателем человеческой истории»². Помимо того, что подобная деполитизация идеологически маскирует роль властных отношений в производстве идентичности и субъектов конфликта, она сливается с М. Мамдами назвал «разговором о культуре» (culture talk)³.

Именно из примордиализации различия и «разговора о культуре» возникает следующая *пятая проблема* дискурса толерантности. Здесь, совершенно по Маркузе, толерантность переходит в свою противоположность. Дело в том, что если культура примордиальна и является объектом толерантности, толерантность утрачивает взаимность. Одна модернизированная либеральная культура признается внутренне толерантной, все другие, традиционные и иллиберальные, могут быть, в лучшем случае лишь терпимыми при определенных условиях. Объект и субъект толерантности радикально разделяются: на «нас», толерантных и либеральных, и «их» – других, находящихся в рабстве у своих традиционных патриархальных культур. Здесь сливаются вместе толерантность, модерность, либерализм и Запад, с одной стороны, и нетерпимость, фундаментализм, традиционность – с другой. Либеральная толерантная культура признается уникальной в том смысле, что только она дает свободу от культуры, приватизирует культуру, делая «нас» ее хозяевами. «Другой» фундаментализм, однако – раб своей культуры, как выразился бы М. Игнатъевф, «не истинный индивид»⁴, а потому с необходимостью не способен на толерантность. Дж. Херш, например, полагает, что именно «нагруженность» идентичности является главной причиной интолерантности, ведь «в сердцевине этого отношения лежит идентификация самости и всех ее личных, этических, культурных, религиозных и исторических характеристик с человеческими ценностями *per se*; настолько, что эта самость видит себя совпадающей с благом человеческой природы как таковой»⁵. Именно эта традиционная культура для многих либералов является источником большинства бедствий – порабощения женщин для С. Окин⁶, этнических конфликтов для М. Игнатъевфа⁷, грядущего «конфликта цивилизаций» для С. Хантингтона⁸ и, в конце концов, терроризма для Буша¹. В резуль-

¹ Brown W. Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford, 2006. P. 142.

² Ibid. P. 144.

³ Mamdami M. Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror. N.Y., 2004. Pp. 17-27.

⁴ Ignateff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed., The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life. Edinburgh, 1999. P.106.

⁵ Hersch J. Tolerance: Between Liberty and Truth//Paul Rocoer, ed., Tolerance Between Intolerance and Intolerable // Diogenes, 1996. № 176. P. 29.

⁶ Okin S. Is Multiculturalism Bad for Women? / ed. by J. Cohen, M. Howard, and M. Nussbaum. Princeton, 1999.

⁷ Ignateff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed., The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life. Edinburgh, 1999.

⁸ Hantington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996.

тате дискурс толерантности сливается с постколониальным, но не ставшим от этого «пост-» менее имперским *цивилизационным дискурсом*. Либерально-толерантная западная культура является основным носителем, или, сегодня было бы точнее сказать, защитником цивилизации во враждебном мире традиционного варварства. «Наша» цивилизованная идентичность внутренне толерантна благодаря своей либеральной свободе от культуры, тогда как «их» илилиберальные культуры могут в лучшем случае быть объектом цивилизирующего влияния толерантности. Как выразился Б. Бэрри по поводу религий, – «религиозный фанатизм изгоняется нерациональными средствами, и единственный способ, которым ему можно с большой вероятностью противостоять – это заставить людей его стыдиться. Если христианство в последние пятьдесят лет стало совместимо с цивилизованностью (по крайней мере на большей территории Западной Европы), то это только благодаря долговременным следствиям оскорблений по поводу его притязаний»². «Цивилизованность» отождествляется с отсутствием «фанатизма», толерантностью и либерализмом. Интересно также, что грань между цивилизацией и варварством, между тем, что терпеть можно, и тем, к чему толерантно относиться нельзя, может провести один только либерализм в силу его *особого онтологического статуса*, его мнимой свободы от своей собственной культуры. Только либерализм способен сделать это *нейтрально*, а значит, справедливо. Вряд ли стоит специально долго говорить о том, что такие претензии на нейтральность, особый статус и внутреннюю толерантность не оправданы с философской точки зрения – дело состоит в том, что они являются явным указанием на ту форму, которую принял империализм в современном постколониальном мире – форму империализма культурного, за маской которого, однако, благодаря деполитизации, успешно скрыт старый добрый политический и экономический империализм. Важно понять однако, что речь здесь идет не просто о циничном использовании «грязными» политиками «чистых» представлений об идеале – мы видим тот же образ мысли и у тех представителей академической среды, которых трудно заподозрить в излишних симпатиях к Дж. Бушу Младшему. Речь идет именно о дискурсе толерантности в поздней модерности, то есть об идеальном образовании, «парящем» между самыми различными субъектами, и всех их объединяющем, благодаря тому, что сам он не является исключительной принадлежностью какого-то одного из них. Он равно влиятелен в академии, средствах массовой информации, уличных разговорах и речах президентов. Он определяет понимание идентичности военными и учеными, политиками и современными борцами против «террора».

Какими, в таком случае могут быть выводы? Означает ли проблематичность самой толерантности, в одной стороны, и ее некритическое слияние с цивилизационным дискурсом поздней постколониальной модерности, с другой, что эта ценность действительно «устарела», перестав служить справедливости и равенству и превратившись, вместо этого, в дисциплинарную «стигматизацию» культур как «традиционных», «фундаменталистских» и «варварских»? И какова должна быть, в таком случае, позиция интеллектуала, философа, рефлектирующего по поводу оснований современного политического дискурса? Ответ на все эти вопросы, как кажется, может подсказать нам Маркузе, утверждавший, что хотя «в обществе тотальной администрации» свобода и становится «инструментом оправдания рабства», «существование и практика этих свобод остается условием для восстановления их первоначальной оппозиционной функции, при условии, что увеличивается усилие для трансцендирования их ... ограничений»³. Понятно, что *реальное* трансцендирование дискурса толерантности – вопрос скорее практического характера. Задачей политического философа же должно быть решение теоретической проблемы – критическое освобождение идеи толерантности от связи с цивилизационным дискурсом, «разговором о культуре» и вопросом о дискриминации, что, в свою очередь, невозможно без детальной разработки новой теории толерантности, отвечающей вызовам общества поздней модерности.

¹ Замечательный анализ речей американского президента с этой точки зрения см.: Brown W. Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford, 2006. P. 20, 22, 101, 203-204, 99-100.

² Barry J. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. 2001. P. 31.

³ Marcuse H. Repressive tolerance // A Critique of Pure Tolerance. Boston, 1969. P. 84.

Подробного описания того, какой должна быть такая теория, здесь, конечно, дать невозможно. И однако все сказанное выше, как кажется, указывает на три основных ее характеристики.

Во-первых, концепция толерантности должна быть принципиально аналитически *дисциплинирована*, ограничена подходящей для нее областью переменных: суждений, мнений, верований и поведения, и избавлена от всякой связи с идентичностями, конструируемыми как примордиальные. Толерантность не должна быть ответом на вопросы о равенстве, дискриминации или свободе; она не может заменять собой справедливости.

Во-вторых, толерантность подлежит *радикальной плюрализации*. Граница между толерантностью и нетерпимым в обществе различия не может более проводиться авторитарно, даже если этим авторитетом является либеральное большинство. Вообще следует избавиться от представления об одной «истинной», а потому от культуры независимой толерантности. Толерантность требует обоснований, которые не могут быть культурно нейтральны. Следовательно, речь должна идти не о толерантности, а толерантностях, относящихся друг к другу по витгенштейновскому принципу «семейного сходства». Ненасильственное согласие по поводу оснований невозможно, но это не значит, что недостижимо согласие в области результатов. В конце концов мы можем быть согласными с тем, что нам нужно делать, даже если мы не согласны в отношении того, почему мы это делаем. В этом отношении может быть полезно разделение согласия-о (*agreeing that*) и согласия-на (*agreeing to*) Ч. Кукатаса¹.

Наконец, и это, *в-третьих*, плюрализация, конечно, будет означать *контекстуализацию*, невозможную без *историзации* идеи толерантности. История должна вернуться в политическую философию, стать ее основой, не для того, конечно, чтобы найти в ней решение вопросов современного общества (как история довольно часто понимается в аналитической традиции), но чтобы отыскать те культурно-зависимые элементы, которые, при соответствующей их интерпретации, помогли бы укоренить толерантность в различных культурах современного мира. Это, безусловно, задача не просто сложная, но вполне может оказаться невыполнимой, и все же, нам кажется очевидным, что иногда имеет смысл ставить перед собой заведомо недостижимые цели.

¹ Kukathas Ch. The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom. Oxford, 2003. С. 99-100.